

## **A escritura indígena brasileira contemporânea e a Utopia Chixi: desobediência epistêmica como estratégia de (re)existência**

---

**Sélvia Carneiro de Lima<sup>1</sup>**  
**Ludmila Stival Cardoso<sup>2</sup>**

---

### RESUMO

Este texto objetiva discutir algumas formas de resistência indígena, particularmente, a literatura e a Utopia Chixi como alternativas de questionamento frente a lógica linear, vazia e dominadora do sistema-mundo moderno, colonial e ocidental que se impôs de forma violenta a partir da invasão das Américas, no século XVI. Para tanto, procura-se realizar uma discussão sobre o estabelecimento desse sistema-mundo no contexto em destaque e mostrar suas permanências na contemporaneidade, assim como a re-existência indígena a partir dessas duas propostas de luta. Literatura e Utopia Chixi são aqui discutidas não como elementos excludentes, mas como possibilidades, nuances, nesse confronto secular, entre discursos e formas de vida diversas. Por isso, esse texto apresenta-se como um primeiro apontamento na discussão a que se propõe, o que significa dizer que almejamos levantar o debate e instigar as discussões acerca das possibilidades e formas de resistência indígena frente a um projeto totalizante de domínio, simbolizado pelo sistema-mundo moderno, colonial e ocidental, de viés capitalista que se instituiu e agregou as Américas a partir do século XVI e que prossegue sob nova roupagem, mas baseado nos mesmos elementos estruturais: dominação territorial, progresso e desenvolvimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade. Desobediência epistêmica. Utopia Chixi. Literatura indígena. Resistência.

### **The contemporary Brazilian indigenous writing and the Chixi utopia: an epistemic disobedience as resistance strategy**

### ABSTRACT

This text aims to discuss some forms of indigenous resistance, particularly, literature and Utopia Chixi as alternatives for questioning in the face of the linear, empty and dominant logic of the modern, colonial and western world-system that was violently imposed from the invasion of Americas, in the 16th century. Therefore, it seeks to conduct a discussion about the establishment of this world-system in the highlighted context and show its permanence in contemporary times, as well as the indigenous re-existence from these two proposals of struggle. Literature and Utopia Chixi are discussed here not as excluding elements, but as possibilities, nuances in this secular confrontation between discourses and diverse forms of life. For this reason, this text presents itself as a first point in the discussion it proposes, which means that we aim to raise the debate and instigate discussions

---

<sup>1</sup> Instituto Federal de Goiás (IFG), Inhumas, Goiás, Brasil. E-mail: [selvia.lima@ifg.edu.br](mailto:selvia.lima@ifg.edu.br).

<sup>2</sup> Centro Universitário de Goiás (Unianhanguera), Goiânia, Goiás, Brasil. E-mail: [luluscmo@hotmail.com](mailto:luluscmo@hotmail.com).

about the possibilities and forms of indigenous resistance in the face of a totalizing domain project, symbolized by the system -modern, colonial and western world, with a capitalist bias that was established and added to the Americas from the 16th century and continues under a new guise, but based on the same structural elements: territorial domination, progress and development.

KEYWORDS: Coloniality. Epistemic disobedience. Utopia Chixi. Indigenous literature. Resistance.

## 1. Primeiras palavras: propostas de desobediência e a utopia chixi

*“(...) qualquer trabalho que se proponha estudar as relações de contato entre sociedades indígenas e sociedade nacional é, ao mesmo tempo, um estudo científico e uma denúncia desse genocídio, que vem desde o passado colonial e vai se atualizando sob novas formas de exploração”.*

Marlene Moura

A epígrafe evidencia um duplo papel das pesquisas referentes aos povos indígenas no Brasil. Nessa perspectiva, os trabalhos com os mais variados temas que envolvem os indígenas incorporam, tanto a potência de responder questões para o mundo quanto a visibilização de situações vergonhosas do modo com que o Estado-nação brasileiro e os demais que compõem *Abya Yala*<sup>3</sup> foram construídos sobre os territórios dos Outros. Portanto, da maneira como o sistema de extermínio, denominado por Maldonado-Torres (2008, p. 5) de “paradigma de guerra”. Walsh (2017, p. 20), com base no autor, denomina-o de sistema “guerra-muerte”, o qual tem impetrado diversas formas de violência, desde o início da invasão europeia, nesse lado de cá do Atlântico, contra os povos originários, seus territórios, saberes, línguas e cultura.

O extermínio de indígenas, iniciado nas terras de Pindorama<sup>4</sup>, a partir do desembarque das naus europeias, tem representado, desde então, a queima de corpos-bibliotecas-milenares.

---

<sup>3</sup> *Abya Yala* tem sido utilizada pelos povos originários como um contraponto à denominação América dada pelo colonizador para esse continente. Utilizaremos no texto essa designação como um ato político de visibilizar esse topônimo e a referência cultural a que ele se refere. Na língua do povo Kuna, essa terminologia tem o significado de Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento. Ele foi utilizado pela primeira vez no início do século XVI e consagrado no final do século XVIII e início do século XIX, pelas elites crioulas, no sentido de afirmação no processo de independência. Fonte: <https://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>. Acesso em: 01 de out. de 2020.

<sup>4</sup> Pindorama, segundo a definição do dicionário Houaiss, é o “nome que os ando-peruanos e populações indígenas pampianas dão ao Brasil”. Utilizaremos esse termo para nos referirmos ao Brasil, tanto por um ato político quanto pedagógico, cujo intuito é visibilizar uma contranarrativa da história do Brasil e da América (*Abya Yala*) que tem sido contada pela historiografia eurocêntrica.

Portadores de conhecimentos e saberes diversos, que abrangem (fazendo uma contextualização com os conhecimentos disciplinares da Ciência moderna) os campos da ecologia, biologia, geografia, história, política, economia, saúde, enfim, do manejo e uso dos solos, hidrografia, fauna e flora, e, sinteticamente, do bem estar coletivo, no que tange as mais diversas formas de segurança necessárias para a reprodução da vida, como a alimentar, a cultural e a física.

No movimento de destruição das línguas nativas e das palavras que as compõem, houve, nesse território invadido, uma Babel inversa<sup>5</sup>. O universo plurilinguístico foi reduzido drasticamente a atuais 274 línguas (Censo 2010), pouco mais de 20% da estimativa inicial no período do contato. Na perspectiva bíblica, a narrativa que relata a construção da torre de Babel tem a seguinte dinâmica: Deus cria a diversidade linguística. No período histórico de colonização, os europeus trabalharam para destruí-la.

Portanto, nessa terra *Abya Yala*, ecoavam diversas línguas e diversos sons. Palavras que até então não eram conhecidas no território europeu. Diversas línguas indígenas, como Tikuna, Guarani Kaiowá, Kaingang, Xavante, Yanomani, Karajá, Tapirapé, Kayapó, dentre outras, conectavam grupos específicos (BESSA, 2004, RODRIGUES, 1986; FERNANDES, 1993).

Os indígenas que viveram e nasceram sob essa nova realidade da dominação europeia, tanto de seus territórios quanto de seus corpos e de suas línguas, empreenderam resiliência tal, revelada nas mais variadas formas de resistências aos mais de 500 anos de domínio e constituição de um Estado-nação sobre organizações que já existiam nesse lado de cá.

Línguas (re)existentes estão presas a raízes identitárias que recusaram o anulamento. Sem a coesão identitária perpetrada pela oralidade, não seríamos testemunhas oculares de um momento histórico que coloca (mesmo com toda dizimação) o Brasil entre as nações que apresentam a maior sociodiversidade do mundo. Palavra é poder.

As sucessivas políticas indigenistas que se alternaram no Brasil, desde o período colonial até o momento presente, não permitiram escapar das atualizações das mais variadas e violentas formas de exploração e subjugação dos indígenas e de seus territórios tradicionais. É nesse cenário que foi tecida, no território nacional, a construção de uma nação banhada nos respingos de sangue indígena, inicialmente, e, posteriormente, de povos oriundos do continente africano (RIBEIRO, 1995).

---

<sup>5</sup> Algumas discussões estabelecidas neste artigo são fruto de pesquisa de doutoramento que culminou com a defesa da tese intitulada “Escritores indígenas e produção literária no Brasil: sujeitos em movimento”, de autoria de Sélvia Carneiro de Lima, defendida no IESA/UFG, em 2016. (Ver bibliografia).

Nesses tons de desumanização do “outro”, o domínio colonial estendeu o poder imperial, criando fábulas (SANTOS, 2002). É nessa questão que nos ateremos nesse artigo: o papel central das epistemologias eurocêntricas que construiu uma imagem do “Outro”, associada à barbárie e à selvageria, factível, portanto, da “justa” ideia de dominação, para serem então escravizados, “adestrados” por meio da catequese e da educação, ou sujeitos ao extermínio, por meio da chamada “guerra justa”. A limpeza étnica, nesse contexto, teve, portanto, um pano de fundo ideológico, cujo fim consistiu em liberar os territórios dos povos originários para a exploração.

A ideia de “guerra justa” originou-se do direito de guerra medieval e foi utilizada por Portugal na luta contra os pagãos em seu próprio território, no episódio da Reconquista, frente ao poder islâmico. Depois voltou a ser empregada à época da colonização, fundamentada na *Bula Inter Caetera* de 1493, instituída pelo papa Alexandre VI. O documento legitimava a propriedade sobre as terras do “Reino de Deus” aos europeus – Portugal e Espanha -, cabendo a eles propagar as verdades da fé cristã contra povos antropofágicos. Acrescentem-se a isso as novas justificativas da guerra: restrições ao comércio e ao projeto territorial colonial.

Atualmente, o papel exercido para intentar o genocídio contra povos indígenas no Brasil tem novos nomes, a saber: mineradoras, madeireiras, garimpeiros, agronegócio, corporações transnacionais, o próprio Estado em seu papel ambíguo. No entanto, a lógica de domínio, usurpação e drenagem das riquezas da biodiversidade, minerais e da cultura dos indígenas por meio da apropriação dos conhecimentos tradicionais, são as mesmas, embora atualizadas.

Em resumo, o capital e a perversidade iniciada no período intitulado de “Grandes Navegações”, que levou ao desenvolvimento da primeira fase do capitalismo, denominada de comercial ou mercantil, inauguraram, nesse lado de cá, uma guerra contra os povos nativos. Devemos mencionar, a título de não reduzirmos o alcance dessa discussão, que, atualmente, os territórios quilombolas, dos camponeses e das comunidades tradicionais, também estão inseridos nesse campo de disputa do capital.

Percebe-se, pois, que o capitalismo nasce, parafraseando Arrighi (1996), como um sistema histórico e social a partir da expansão europeia iniciada no século XVI em direção às Américas. Um processo que correlaciona os Estados, as estruturas capitalistas e seus sistemas de acumulação, por meio de ações concomitantes entre essas diferentes esferas. Assim, os

Estados ampliariam seus domínios com o apoio capitalista, em uma situação de interdependência e de viés sistêmico, ratificado pela colonialidade<sup>6</sup>.

Nesse sentido, é possível vincular capitalismo, Estado, colonialismo, modernidade e colonialidade, como componentes de uma história de longa duração. Com isso, conseguimos perceber continuidades entre os séculos XVI e XXI, embora tenhamos que admitir mudanças nesses cinco séculos, mas também permanências, porquanto teríamos os mesmos elementos estruturais:

Accumulation, growth, prosperity, land domination, patriarchy, state control, industrial dependence, competition, slavery and their myriad euphemisms and institutional offshoots (e.g. wage labor, bureaucracy, nationalism, enforced state-controlled education, etc.)<sup>7</sup>(FERRARI-NUNES, 2011, p.186).

Elementos como acumulação, crescimento, domínio territorial reafirmam as conexões já estabelecidas e também a noção de permanência de uma zona cultural comum: a ocidental. Permanece, tão somente, a lógica binária da ideologia capitalista (CUSICANQUI, 2015) em que todos os aspectos divisados por Ferrari-Nunes traduzem-se na modernização e conectam-se com um tempo linear e vazio de diversidade, posto que tudo se transforme em produto, inclusive o homem. O capitalismo torna-se, então, um sistema-mundo moderno e colonial.

Por isso, para Mignolo (2005), o imaginário desse sistema-mundo moderno e colonial constrói-se desde seu próprio “interior”, o que significa dizer que mesmo ao falarmos e considerarmos a exterioridade, esta se reelabora em um “fora”, mas que passa a configurar o imaginário ocidental, em uma situação de exterior visto desde o interior da diferença.

Um processo que, ao estabelecer o vazio da diversidade, dificulta, segundo Cusicanqui (2015), o entendimento intercultural, já que poderia levar à perspectiva da “mesmidade”, reafirmada pela condição colonial não-humana desse Outro. Nessa chave, ele acaba sendo apagado ou levado à não-contemporaneidade – relegado ao passado – assimilado a essa lógica linear capitalista, que integra a todos em algo similar a uma mescla ou mestiçagem em que não mais se reconhecem as singularidades.

---

<sup>6</sup> A colonialidade está vinculada ao colonialismo, embora seja diferente, pois este representa uma dominação política e social que se estabelece entre uma população e outra, de jurisdições territoriais diferentes, que não se traduz em relações racistas de poder. Enquanto a colonialidade do poder é um produto da estrutura colonial, uma construção intersubjetiva, que se quer científica, mas que é um fenômeno histórico do poder que se fundamenta num sistema discriminatório, subsidiado pela noção de raça e seus usos subsequentes (conhecimentos, relação com o meio).

<sup>7</sup>“Acumulação, crescimento, prosperidade, dominação da terra, patriarcado, controle estatal, dependência industrial, concorrência, escravidão e seus eufemismos e inúmeros desdobramentos institucionais (por exemplo, trabalho assalariado, burocracia, nacionalismo, aplicação do controle estatal da educação etc.)” (tradução das autoras).

Exemplares, nesse sentido, são os saberes, os conhecimentos milenares, dos povos nativos de Pindorama, que foram “esculpidos” pela historiografia eurocêntrica e divulgados nos materiais impressos distribuídos nas escolas. Veja-se o exemplo das imagens dos indígenas que são veiculadas na maior parte dos livros didáticos: povos sem história e adjetivados como culturas inferiores, ao serem denominados como primitivos, atrasados, inibidores do “progresso” e da modernização da nação. E ainda a imagem que os vincula ao passado, conotando a ideia de atraso e a exotização de seus corpos.

Essas realidades, no entanto, suscitam diversas formas de (re)existir dos “de baixo”, utilizando expressão de pesquisadores vinculados a posturas decolônias<sup>8</sup>, como Catherine Walsh (2007, 2008), Arturo Escobar (2005), Walter D. Mignolo (2008, 2011), Aníbal Quijano (2005, 2010). Esses “de baixo” criam estratégias de resistências movendo-se por meio de táticas anticoloniais, e, desse modo, fazendo fissuras (WALSH, 2007) nos “muros” gerados pela Europa e pelo movimento do capital por meio das grandes instituições corporativas e financeiras, e com grande destaque do agronegócio para converter tudo e todos na categoria recurso.

Há, ademais, diversas frentes de luta e resistência dos indígenas no Brasil (e nos demais territórios que compõem o mundo), porém, nas reflexões que levantamos, destacamos nuances. Propomo-nos, portanto, a olhar por meio de uma dessas fissuras possíveis, dentro de diversas pautas de luta e resistência indígena.

Fissuras que são abertas nas marcas coloniais de dominação e no avanço do capitalismo global, por esses sujeitos, que subvertem os conhecimentos trazidos pelo dominador. Essa subversão traduz-se, para Walsh (2007), em um “posicionamento crítico fronteiriço” ou pensamento de fronteira que, segundo Mignolo (2011), seria imprescindível as mudanças significativas desse pensamento linear global, caminhando a uma epistemologia “que saia dos lugares e corpos deixados fora da linha, uma linha abissal que não permite a coexistência do Outro, negando-lhe a contemporaneidade” (STIVAL, 2015, p. 58). Assim, teríamos a estruturação de um sistema de distinções visíveis e invisíveis que dividiria a realidade em duas linhas radicais: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”.

---

<sup>8</sup> Essa corrente de pensamento origina-se dos estudos e discussões empreendidas por dois sociólogos, o peruano Aníbal Quijano e o estadunidense Immanuel Wallerstein. O primeiro associado aos debates da teoria da dependência; e o segundo, proponente da perspectiva do sistema-mundo. Acrescentam-se a eles intelectuais como Boaventura de Sousa Santos, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre outros, que compõem um grupo denominado modernidade/colonialidade.

A este, explica Santos (2010), não se confere capacidade de existência de forma relevante ou compreensível, posto que o pensamento abissal – base do pensamento moderno ocidental – impossibilita a co-presença dos dois lados. Nega-se, assim, a humanidade desses sujeitos “do outro lado da linha”, relegando-os ao passado. Por isso, a necessidade de desvio ou brecha nessas linhas, para que forme um “pensamento de fronteira”.

Mas aqui cabe uma ressalva: esse pensamento fronteiriço de que fala Walsh (2007) sai, muitas vezes ainda, dos centros intelectuais autorizados de fala, ou seja, dos centros acadêmicos ocidentais ou são apropriados a partir das contribuições de pensadores indígenas e afrodescendentes e distorcidos. É necessário, portanto, efetivar essas epistemologias que estão do outro lado das linhas abissais (SANTOS, 2010), como reconhece Mignolo (2011), sob o risco de que, ao subverter os conhecimentos do dominador a partir de sua própria linguagem, produzimos um discurso aculturado que reforce a não-humanidade do Outro ao invés de questioná-la.

Errata importante, quando analisamos as formas de luta decoloniais, porquanto reconheça-se que há um “fora” que não é exterior ao capitalismo, mas que há luta pelas diferenças no interior dessa estrutura. E nessa luta assumimos como possibilidade a proposta de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) de construção de uma consciência fronteiriça, por meio da epistemologia “chixi” que estrutura um “mundo do meio”, em que se configura uma zona de contato que nos permitiria viver dentro e, concomitante, fora da estrutura capitalista.

Alguém poderia pensar que, ao instituir esse “mundo do meio”, estaríamos falando de um processo relativamente simplório de negociação, em que pegaríamos elementos das diversas culturas e os fundiríamos tal qual a mestiçagem que comentamos acima, mas a proposta de Cusicanqui (2015) foge dessa lógica de fusão, pois advoga pela contradição, como ferramenta para desenvolver as potencialidades do pensar e da linguagem.

Essa linguagem não pode, portanto, estar presa ao uso das línguas coloniais, como o português, por exemplo, ou ao castelhano, ao qual ela se atém, porque usar uma língua, segundo Fanon (2008), significa trazer consigo todo um mundo traduzido pela mesma. Enfim, é uma forma de ver a realidade. Desse modo, ao usarmos o português ou o castelhano, estamos lendo o mundo a partir dessas duas culturas, assumindo as suas civilizações, tomando-as para nós, mas pelo mimetismo. Perdemos, então, a potência do pensar e da linguagem porque a assimilação nos fragiliza ao retirar a contradição das diferentes leituras de vida possíveis.

Por isso, Cusicanqui (2015) defende a epistemologia Chixi, baseada na filosofia Pacha e na configuração de um “mundo do meio” ou “terra do meio”. A Pacha configura-se em um

conceito abstrato de natureza metafórica e interpretativa que converte expressões de uma leitura única de sociedade em estruturas dinâmicas ligadas à cosmogonia Aymara, a qual possibilita a convivência entre o abstrato e o concreto por meio de sua língua. Esta assim age porque o mesmo termo pode ser usado para expressar o concreto e o abstrato, que, então, não se encontram separados ou opostos, podendo ser complementares e enfrentarem-se numa espécie de “terra do meio”.

Pensado dessa forma, o Aymara consegue escapar à lógica binária e linear das línguas, das culturas e cosmologias advindas das sociedades coloniais e estabelecer essa “terra do meio” como uma zona de contato, encontro e violência, onde vida material e espírito encontram-se conjugados, produzindo dinamismo ao se fundamentar na incerteza e contingência do mundo humano.

Ao fazer isso, consegue-se recuperar a potência metafórica da linguagem, o que possibilita o “pensar de novo”, o ver e viver nos diferentes mundos ao mesmo tempo, radicalizando as diferenças, recriando a noção de comunidade e problematizando a perspectiva capitalista de modernidade, progresso e desenvolvimento, vendo-a como uma modernidade caricatural.

A recuperação das línguas indígenas significa, portanto, parafraseando Cusicanqui (2015) e trazendo-a ao debate brasileiro, a configuração da polissemia e da subversão semiótica do princípio totalizador do domínio colonial que se estabeleceu nas Américas ainda no século XVI e, como argumentamos ao longo desse texto, permanece nos séculos seguintes dentro da lógica capitalista, posto que subsistem os mesmos elementos estruturais (crescimento, domínio territorial, desenvolvimento).

Ao mesmo tempo, o uso das línguas indígenas ou o processo de etnogênese que atualmente é empreendido por muitos povos indígenas no Brasil acerca da “atualização” e reinvenção de suas línguas poderiam nos levar a entender a condição colonial e seu imaginário de dominação como uma disputa simbólica entre conquistadores e nativos, em que estes viveriam uma situação de *autopoiesis*, de reconstrução e reelaboração de si mesmos, a partir das relações sociais que se estabelecem e de como elas configuram-se a partir do meio em que se apresentam.

Assim, ao invés de reafirmarmos a lógica totalizante, linear e binária da estrutura colonial, questionamo-la e evidenciamos suas forças motrizes: “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais” (BOSI, 1992, p. 15). E, por consequência, incorporar



[...] literalmente, os bens materiais e culturais do negro e do índio, pois lhe interessa e lhe dá sumo gosto tomar para si a força de seu braço, o corpo de suas mulheres, as suas receitas bem-sucedidas de plantar e cozer e, por extensão, os seus expedientes rústicos, logo indispensáveis, de sobrevivência (p. 28).

Numa incorporação que não significa apenas apreender procedimentos técnicos, mas apropriar-se de toda uma visão de mundo, pois, como explica Simone Rezende da Silva (2008), o conhecimento tradicional, nesse caso específico do indígena, é um saber e saber-fazer, tanto acerca do mundo natural quanto do extrafísico, que se vincula também a suas crenças religiosas, mitos e lendas, além do mundo ritual e simbólico. Apropriar-se desses conhecimentos significa, ao mesmo tempo, tentar reduzi-los à lógica binária que subsiste no projeto colonial, integrando-os e retirando deles sua potência de leitura de mundo.

Assim se estabelece toda uma arena de disputa, não apenas abstrata e epistêmica, mas concreta e prática que reafirma a *autopoiesis* dos povos indígenas como uma ferramenta necessária à quebra dessa lógica colonial e o estabelecimento de uma práxis histórica coletiva que torne possível a transformação social que a epistemologia e utopia Chixi deteriam como potencialidade do “mundo que ainda não existe”.

É dentro dessa potencialidade de transformação e questionamento que se torna possível visualizar e questionar as resistências e desobediências epistêmicas, tomando o cuidado de percebê-las como possibilidades de re-existir, ainda que na interioridade da própria estrutura capitalista colonial.

Cabe, pois, uma pergunta: é possível re-existir utilizando a linguagem colonial? Em outras palavras: essa potencialidade vista por Cusicanqui (2015) no uso da língua Aymara, pode ser visualizada, ainda que de forma limitada, na apropriação que grupos indígenas brasileiros possam fazer da língua portuguesa para disseminação de seus saberes, escritos e literaturas? Ou seja: a escrita indígena produzida a partir do português pode ser um instrumento de luta política na criação de espaços de divulgação de suas culturas e de suas visões de mundo, em uma clara postura de desobediência e resistência epistêmica?

## **2. Oratura e escritura: o domínio do verbo silenciador e a resistência do verbo criador**

*Chega de matar minhas cantigas e calar minha voz.  
Não se seca a raiz de quem tem sementes  
Espalhadas pela terra pra brotar.*

Os povos nativos de Pindorama tem reivindicado um lugar, nos espaços mais variados da sociedade, escolas, universidades, ONG's, associações, órgãos do governo, nas mídias, em espaços privados e públicos, dentre outros, para exporem suas pautas reivindicatórias, apresentarem a riqueza de suas culturas, utilizando para isso, dentre vários meios e maneiras, a escritura como *lócus* de enunciação de suas visões de mundo.

Fruto da luta, sobretudo, do movimento indígena no Brasil, (MUNDURUKU, 2012), esses saberes têm encontrado lugar nas prateleiras de livrarias e bibliotecas por meio de diversas obras literárias, escritas por indígenas das mais variadas etnias. São Mundurukus, Wapichanas, Krenaks, Potiguaras, Kayapós, dentre tantos outros, que têm levado a alcunha dos povos que esses autores representam, para o cenário de luta e resistência política, epistêmica e cultural.

Desde o período inicial do contato, os nativos desse território foram submetidos a anos de silenciamentos e esforço de apagamentos de suas existências. Esse histórico violento dos não indígenas contra os povos originários tem sido pauta de diversas frentes de luta, que conduziram a movimentos de muita resistência contra a opressão. Um desses movimentos de resistência é a luta para romper a castração das palavras, os silenciamentos. Nesse palco, estão em cena a fala, a palavra, a enunciação e, no caso aqui em destaque, a escritura nativa (JEKUPÉ, 2009), suas manifestações literárias.

É, portanto, nesse cenário, que, nos últimos 30 anos, diversas publicações de autoria indígena, tanto individual quanto coletiva, avolumaram-se no Brasil. Assim, em tese, o registro escrito das diferentes visões de mundo e das mais diversas línguas indígenas faladas no território nacional tem se configurado (mesmo com controvérsias) para muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo, um *lócus* de autoafirmação étnica, de denúncia de diversos tipos de espoliações e de divulgação das culturas das mais diversas etnias, por meio do registro de suas narrativas, canções, ritos e rituais que consagram suas diferentes cosmologias.

O indígena e escritor Daniel Munduruku assim define a escritura de autoria indígena.

Nossa literatura está intrinsecamente ligada à nossa compreensão cosmológica. Ela não é redutível a conceitos ou definições capazes de fazer descrições sobre possibilidades de se encaixar aqui ou ali. Ela é um modo de se posicionar em um mundo em constante mutação (MUNDURUKU, 2012, p. 11).

---

<sup>9</sup> Extraído do poema Oração pela libertação dos povos indígenas. Disponível em: <https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/oracao-pela-libertacao-dos-povos-indigenas/> Acesso em: 30 de abr. de 2021.

Situação que revelaria um repertório significativo de textualidades que registravam as vivências e o universo mítico dos povos nativos na época da invasão desse território, no século XVI. São pinturas, objetos em cerâmica, grafismos, plumárias, cestarias, dentre outros, que representam materialidades resultantes de diversas expressões culturais transmitidas entre as gerações por meio da oralidade. Portanto, o poder da memória coletiva e cultural (ASSMANN, 1995) tem na tradição o modo de imprimir aspectos essenciais da cultura na etnia.

A linguagem verbal e não-verbal é transmitida e utilizada nos processos educativos peculiares a cada povo. Nesse viés, é a linguagem, como instância essencial de comunicação e transmissão de saberes, a responsável pela concretização dos aspectos de continuidade da cultura nas gerações sucessoras. As identidades são estabelecidas nessas sociedades por meio do cordão simbólico do pertencimento, das crenças e dos modos de verem a si e aos outros, portanto, por suas diferentes cosmologias.

É válido ressaltar que as organizações sociais e espaciais que foram encontradas pelos europeus foram drasticamente modificadas na situação de contato. Vastas porções de territórios indígenas, inicialmente no litoral, foram apropriadas pelos colonizadores, que encarnaram a figura do dominador. Sobre esses territórios, o desmatamento teve início e foram produzidas vastas extensões de plantações de cana, de café, pastagens para gado e núcleos populacionais, utilizando-se a exploração do trabalho dos nativos, e, posteriormente, de africanos, bem como seus conhecimentos para sobreviverem aos Trópicos.

Havia, nesse encontro, uma dimensão não só geográfica que separava os povos nesse período inicial de invasão, mas também distâncias simbólicas, por meio das representações díspares de mundo que separavam essas gentes: os de lá e os de cá. As diferenças culturais dentro do território invadido são um capítulo à parte, porém, digno de ser destacado a fim de não reproduzirmos a visão tão incrustada de homogeneidade identitária e cultural dos indígenas.

Os da margem de lá do Atlântico estabeleceram teorias que ranquearam as civilizações em extremos: civilizadas e bárbaras, avançadas e atrasadas, raça superior e inferior. Creram no que criaram, ou somente convenceram outros a crerem, incluindo muitos dos conquistados (FANON, 2008). E, pelo poder do discurso, elaboraram o projeto, segundo o qual, toda a terra deveria, com a “ajuda” da Europa, ser conduzida linearmente a um estágio superior de progresso tecnológico e de mudanças culturais e linguísticas, à semelhança deles (QUIJANO, 2005, 2010; SANTOS, 2002).

A teoria das raças, que colocou, na ponta da pirâmide, os europeus, e na base todos esses “Outros”, geograficamente situados: Amarelos, na Ásia; Vermelhos, na América e

Negros, na África, estabeleceu um padrão de classificação social, utilizado como forma de dominação colonial, tendo a Europa como o centro de gravidade do mundo. Os saberes também foram ranqueados e hierarquizados em escalas, em cujo topo localizam-se as inteligências superiores, portanto, vinculadas aos brancos, geograficamente localizados na Europa, e seus saberes alçados ao patamar de universais. As inteligências inferiores, geograficamente situadas em todos os outros continentes, nos não brancos (LANDER, 2005).

Os conhecimentos científicos advindos da Europa, em detrimento da produção de saberes e conhecimentos dos demais povos, legitimaram-se, sobretudo por meio da educação e do desenvolvimento científico como o saber legítimo e digno de ser ouvido e respeitado. Os demais conhecimentos foram classificados como fábulas, mitos, lendas, fadados a ilustrarem alguns poucos livros de literatura infantil, ou discutidos como folclore popular.

Este modelo de pensamento que legitimou estratégias de dominação, foi dando à *Abya Ayla* um legado de genocídios, etnocídios, linguicídios e epistemicídios como nunca houve antes desse momento histórico. Foi na margem de cá, portanto, que se inaugurou a trama de articular e subjugar todo o globo à Europa. Deu-se, portanto, o “mau encontro” (BOÉTIE, 2017), e com ele um novo idioma, crenças e interesses desceram na orla. Vieram palavras, objetos e interesses antagônicos aos modos de organização social, territorial e cultural estabelecidos aqui até aquele momento.

Na supremacia da dominação que culminou com a subordinação de corpos, territórios e riquezas, o universo linguístico foi capturado com esses corpos de onde se originavam. O corpo apropriado como território, onde se exerceu diversas formas de poder, legitimadas por vários níveis de violência, dentre elas, a epistêmica.

A diversidade de línguas faladas foi duramente combatida. Houve duas situações principais que conduziram a uma gradual perda linguística dos nativos nesse território. Primeiro, pela disseminação de doenças, sobretudo, virais e por meio do genocídio; e segundo, pela proibição por ordem da Coroa Portuguesa, da comunicação entre as pessoas nas línguas nativas (BESSA, 2004, NAVARRO, 2012).

No Século XVIII, em 1750, o trono português é ocupado por D. José I, que nomeia o ministro Sebastião de Carvalho, o Marquês de Pombal, que estabeleceu como objetivos para a Colônia Brasil a ampliação do uso da língua portuguesa, a inserção dos indígenas na sociedade colonial, o enfraquecimento do trabalho missionário, sobretudo, a Companhia de Jesus e o fortalecimento do Estado (NAVARRO, 2012).

A extensão da obrigatoriedade de uso da língua portuguesa deu-se nestes termos, como subjugação de todos os elementos constitutivos dos povos encontrados. Uma língua até então estranha, a qualquer povo nesse lado de cá, com ânsia de uniformidade, veio a tornar-se quase majoritária sobre a diversidade linguística existente. Mais de 12 mil anos de povoamento no atual território de *Abya Ayla* foram quase completamente subjugados.

Essa fala estranha, essa nova língua que desembarcou na costa, trouxe consigo um modelo civilizacional. Assumi-la implicava, também, engolir (mesmo a seco) a cultura que lhe é siamesa. Nas palavras de Fanon (2008, p.33): “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”.

A língua como fator de dominação foi muito importante na disputa entre terras pelas Coroas espanhola e portuguesa. Um dos requisitos para legitimar de qual domínio seria o território em disputa foi o uso da língua, fator marcante que determinou a proibição das línguas indígenas e subsequente coerção de seu uso. A língua marcava domínio. A palavra do dominador estabelecia a extensão do controle territorial. Portanto, língua e domínio; palavra e controle.

Nesse caso, o domínio, executado a partir da violência, foi legitimado pelo Estado Português. O “mau encontro” gerou entre outras mazelas, a perda da liberdade, de modo que o solapamento das línguas nativas evidenciava a subordinação dos corpos e dos seus movimentos simbólicos.

A língua, além de delimitar um território político e simbólico, poderia também ser utilizada na possibilidade de articulação contra o opressor. Era, nesse sentido, um poder que “necessitava”, pela ótica da dominação europeia, de castramento. Anos de silenciamentos foram impostos aos indígenas como estratégia de dominação.

Nas palavras de Sartre

A elite européia (sic) tentou engendrar um Indigenato de elite; selecionava adolescentes, gravava-lhes na testa, com ferro em brasa, os princípios da cultura ocidental, metia-lhes na boca (sic) mordanças sonoras, expressões bombásticas e pastosas que grudavam nos dentes; depois de breve estada na metrópole, recambiava-os, adulterados (SARTRE, 1968, p. 3 *apud* FANON, 1968).

Na “boca mordanças sonoras”. O silêncio fala. Silenciados da condição de sua humanidade moveram-se “a partir de expressões bombásticas” que obrigaram as “gentes novas”, na expressão de Boétie (1976), a sentirem-se estrangeiros em suas próprias terras. A

palavra como expressão da dominação europeia sobre terras e gentes é rememorada por Sartre (1968) na expressão-denúncia: “Os primeiros dispunham do Verbo, os outros o pediam emprestado”.

Muitos indígenas, na situação de contato, foram desterritorializados de seus territórios tradicionais, obrigados a comunicarem-se em uma língua que não lhes pertencia e a se posicionarem de modo contrário aos seus padrões culturais, subjugados por “tiranos que eles não elegeram” (BOÉTIE, 1976; CHAUI, 2009).

Os anos que se seguiram depois de 1500 e a progressiva imposição dos silenciamentos foram, paulatinamente, sendo modificados. Ganhou força no Brasil, sobretudo a partir da década de 1970, sob os auspícios dos movimentos indígenas internacionais, tentativas de questionamento. Os “filhos do silêncio” foram erguendo suas vozes, num tecido de vozes (GRAÚNA, 2013).

As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa desumanidade. Escutávamos sem desagrado essas cortesias manifestações de amargura. De início houve um espanto orgulhoso: Quê! Eles falam por eles mesmos! Vejam só o que fizemos deles! Não duvidávamos que aceitassem o nosso ideal porquanto nos acusavam de não sermos fiéis a ele; por esta vez a Europa acreditou em sua missão: havia helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os negros greco-latinos. Ajuntávamos, só para nós, astutos; deixemos que se esgoelem, isso os alivia; cão que ladra não morde (SARTRE, 1968, p. 4 *apud* FANON, 1968).

E “essas bocas” que começaram a abrirem-se emergiram como sujeitos que utilizam cânones hegemônicos, como os da literatura, e ressignificam-no em prol de suas lutas e intenções, movimento que parece ser cada vez mais expressivo no mundo contemporâneo (HALL, 2002, 2003).

O geógrafo Porto-Gonçalves (2002) também colabora com a edificação dessa ideia.

Não nos surpreendamos, portanto, quando vemos emergir novos paradigmas e junto com eles novos sujeitos que reivindicam um lugar no mundo. Ou, dito de outra forma, esses sujeitos que muitos chamam novos, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, outras relações, ele(a)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder, mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, reexistiram, se reinventaram na sua diferença, assim como o europeu é, também, uma invenção na diferença embora na condição de polo dominante no “sistema-mundo”. Afinal, desde que se deu esse extraordinário encontro moderno-colonial (1492), Etienne la Boétie (Boétie, 1982) diria mal-encontro, emergiram culturas e povos diferentes (Baraka) mostrando-nos um mundo muito mais diverso do que faz crer o olhar colonial eurocêntrico ou que vê mais a lógica do capital do que as lógicas dos que a ele resistem (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 220).

Neste viés, para entendermos as marcas da invisibilidade indígena dentro do lugar hegemônico da literatura nacional, é necessária a compreensão de dois pontos centrais: esse “encontro moderno-colonial” resultou em várias facetas de dominação que continuam sendo reelaboradas até os dias atuais; essa dominação não se efetivou plenamente, e os 305 povos indígenas existentes no território brasileiro, falantes de 274 línguas diferentes, materializam por si mesmos suas (re)existências, lutas e resistências.

A indígena e escritora Eliane Potiguara (2004) menciona não se importar quanto às críticas do mercado editorial ao classificar sua literatura como “sem gênero definido”, pois o que deseja mesmo com essa escritura é “soltar os gritos presos na garganta”. Desobedece a “norma” canônica literária e ressignifica a escrita literária. Para a escritora, não interessam os conceitos importados, referentes aos cânones universais da literatura. Ela apropria-se da escritura: um modelo de arquivo de saberes diferente da tradição oral, que caracteriza os povos indígenas e enverga esse instrumento de poder. Nesse caso, a palavra escrita alfabética, e seu resultante, o livro. Inclina-o para onde deseja (LIMA, 2016). Manifestando por esse meio o que Mignolo (2008) designa de desobediência epistêmica.

Daniel Munduruku estende sua defesa na mesma linha de pensamento:

Nossa literatura está intrinsecamente ligada à nossa compreensão cosmológica. Ela não é redutível a conceitos ou definições capazes de fazer descrições sobre possibilidades de se encaixar aqui ou ali. Ela é um modo de se posicionar em um mundo em constante mutação. Não necessariamente ao mundo atual e às suas transformações. Nossa literatura é anterior ao quadradismo ocidental e à mesquinha capitalista; ao endeusamento do indivíduo em detrimento do coletivo; ao encapsulamento dos conceitos promovidos pela escrita; ao esfacelamento do humano a favor da máquina. Nossa literatura está além das cosmologias étnicas trazidas pelas ciências humanas que deformaram as essências colocando em seu lugar aparências conceituais criadoras de divisão. (MUNDURUKU, 2013, p. 9)

O escritor e a escritora posicionam-se e marcam um espaço na literatura de autoria indígena esclarecendo que os saberes referentes ao fazer literário entre os indígenas antecedem os “encapsulamentos” conceituais, reivindicados pelo Ocidente. E, neste enquadramento, não há intenção de dobrarem-se mais uma vez. Apropriam-se da escrita e ressignificam o modo de fazer, criando seus próprios cânones. O verbo resiste.

Nas palavras de Fanon: “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência (...)” (FANON, 2008, p. 33). Parece-nos, nessa perspectiva, que é por meio dessa deixa que os escritores e escritoras indígenas no Brasil contemporâneo têm trilhado, a saber, a visualização da escrita como potência, no sentido

de apresentar esse arcabouço cultural nativo, na esperança de que outras histórias sejam apreendidas acerca da construção da nação e do universo cultural e identitário de suas gentes (LIMA, 2016).

Em outras palavras, nos é assinalada a potência da linguagem, que, mesmo imposta, parece transfigurar a imagem da cegonha que abocanha o sapo e esse agarra-lhe o pescoço. Essa língua imposta aos indígenas, ao ser tomada de maneira subversiva, rebate na sociedade fundada sobre o tripé colonialidade-modernidade-racismo, apresentando a ela uma contra-narrativa da história eurocentrada.

A literatura indígena tem, em palavras indígenas, a prerrogativa de missão, um ato político que indica uma potência de apresentar, para os não indígenas e outras etnias, outras versões da nossa história enquanto nação.

Daí a importância que tem a literatura indígena e dos escritores indígenas em ação, desmontando preconceitos históricos arraigados na mentalidade nacional. Tal literatura é uma maneira de revisar a história nacional e afirmar a diversidade dos nossos povos. Nós, escritores indígenas, estamos dotados de uma missão que numa perspectiva espiritual nos autoriza a sermos porta-vozes dos nossos antepassados. Nesse sentido, a nossa missão está muito além de rever a opressora história oficial brasileira. Buscamos contar “outras histórias” para afirmar que estamos aqui, que não fomos exterminados, que a nossa população vem aumentando significativamente e que continuaremos ressignificando o nosso jeito de ser (KAYAPÓ, 2012, p. 30).

Portanto, o movimento de escritores indígenas enuncia a trajetória de sujeitos que, das aldeias ao mundo urbano, além de sofrerem a violência do desenraizamento, podem, a partir da arte literária, construir meios de afirmação étnica. No processo de afirmação, emoldurada pela palavra, diversos escritores e escritoras, por meio de suas obras, estabeleceram negociações na tensa relação entre cultura de tradição oral e escrita (LIMA, 2016).

O escritor indígena Daniel Munduruku analisa essa produção literária de autoria indígena fazendo relação entre oralidade e escritura e de como as narrativas indígenas têm encontrado outros aportes de gravação e circulação dos saberes que lhes são inerentes. Todos eles, na perspectiva do autor, corroboram para que as cosmologias indígenas ganhem visibilidade, rompam os silenciamentos impostos pelo verbo dominador.

Há um fio tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio em ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não se atualiza. É preciso notar que ela – a memória- está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas, mas há também o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a internet com suas variantes, o rádio e a TV. Ninguém duvida que cada uma delas é importante, mas poucos são capazes de perceber que é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais (MUNDURUKU, 2010a, p. 28).



Nessa perspectiva, enquanto Boétie (2017) assinalou o “mau encontro”, a epistemologia nativa apregoa uma ressignificação desse encontro, apresentando a literatura indígena como uma oportunidade de um reencontro. Uma terceira via de construção da existência. Desobediência, resistência e esperança. Em palavras indígenas, o significado desse fenômeno pode apresentar-se de forma mais fecunda. Ouçamos o que é dito:

O papel da literatura indígena é, portanto, espalhar a boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória, mas a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros elementos e fatos que atualizam o pensamento ancestral. Pensar a literatura indígena é pensar no movimento que a memória faz para apreender as possibilidades de se mover num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade. Por isso atrevo-me a dizer como a poetisa indígena potiguara Graça Graúna “Ao escrever dou conta da minha ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo” (MUNDURUKU, 2010a, p. 28).

Edson Kayapó, indígena, escritor, professor, também ressoa o som dessa batida. A palavra como choro. O verbo berra.

Nossa literatura é um canto de resistência; é grito contra um sistema egoísta e individualista; é um choro desesperado de quem sabe que precisamos de todas as formas de vida e de que todas as formas de vida precisam de nós. É lamento contra a dor do preconceito; contra o preconceito de cor, de raça, de ritos. Ela é instrumento que toca contra as injustiças cometidas contra os primeiros povos e contra os primeiros seres. Ela é um sonoro sim pela vida e um estrondoso não contra todas as formas de discriminações que ainda se veem grassar por todos os recantos desse nosso lindo país (KAYAPÓ, 2012, p. 29).

Portanto, esse mesmo autor, faz coro com Eliane Potiguara (2004), cuja escrita “lhe permite soltar o grito preso na garganta” por anos de silenciamentos. E por que não nos lembrarmos da narrativa de Walsh (2017)? “[E]screvo gritando”; e com Graça Graúna (2013), cuja escrita a auxilia a “encontrar o caminho de volta” e, com Daniel Munduruku, que se apoia na escrita para fincar suas raízes ancestrais, ao narrar: “escrevo para manter-me índio”<sup>10</sup>.

Retomando as citações anteriores, de Daniel Munduruku e Edson Kayapó, vislumbramos o sentido político da literatura de autoria indígena. É a denúncia da invisibilidade e dos silenciamentos, é a denúncia do racismo que estrutura as relações nesse território, é a reafirmação da importância da ancestralidade conhecida por meio da oralidade sem a qual a

---

<sup>10</sup> Fala apresentada na reportagem de Carlos Minuano, disponibilizada no site UOL, a 04 de setembro de 2013. Disponível em: <https://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2013/09/04/escrevo-para-me-manter-indio-diz-escritor-daniel-munduruku.htm>. Acesso em: 16 out. 2020.

escritura seria vazia de significados, é o reforço da memória coletiva que vem do passado, atualiza-se no presente e de maneira circular retorna e retroalimenta-se, firmando as raízes identitárias de quem as narra (LIMA, 2016).

### 3. O verbo contínuo

Sem pretensão de esgotar a discussão, objetivamos suscitar alguns caminhos que os indígenas de *Abya Ayla* têm trilhado para percorrerem a jornada (re)existindo e nos ensinando. Já dizia Fanon (2008, p. 34) que: “Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, (...)”. Parece-nos que é isso que tem sido feito nesse lado de cá: a subversão do verbo e a insurgência contra seu poder dominador.

Se a epistemologia Chixi e a literatura indígena brasileira contemporânea podem ser assim consideradas, percebemos nesses dois caminhos de luta, diferenças substanciais que nos levaram a confrontá-los não como propostas auto excludentes, mas complementares. Pensamos considerando uma forma de interpretação das diversas realidades a partir da incompletude de todas as culturas e epistemologias.

Essa postura levou-nos a considerar que ainda que Cusicanqui (2015) entenda não ser possível a construção de uma consciência fronteiriça por meio da língua do dominador, o espanhol no caso, e proponha como consequência a epistemologia Chixi que tem no uso da língua Aymara seu “caminho do meio” e a possibilidade de viver uma exterioridade interna ao mundo ocidental, a literatura indígena brasileira escrita em português, mesmo valendo de porções ora ou outra de língua nativa, poderia ser uma arma de luta e re-existência.

Aqui retomamos as perguntas que ensejaram essa aproximação: é possível re-existir utilizando a linguagem colonial? Em outras palavras: essa potencialidade vista por Cusicanqui (2015) no uso da língua Aymara, pode ser visualizada, ainda que de forma limitada, na apropriação que grupos indígenas brasileiros possam fazer da língua portuguesa para disseminação de seus saberes, escritos e literaturas? Ou seja: a escrita indígena produzida a partir do português pode ser um instrumento de luta política na criação de espaços de divulgação de suas culturas e de suas visões de mundo, em uma clara postura de desobediência e resistência epistêmica?

A resposta que tentamos construir a essas perguntas é positiva, ainda que Cusicanqui (2015) mostre-se contrária a essa possibilidade, porque entendemos que, o indígena, ao usar a

língua do colonizador, não corrobora com uma estrutura que o domina, mas reutiliza essa língua, apropria-se de sua lógica, de seus valores e princípios para questioná-los. Nesse sentido, a literatura indígena vive a condição de exterioridade pelo interior da diferença. Assim, a língua que o dominou é usada por ele para visibilizar a si mesmo e a violência empreendida.

É justamente por considerarmos toda a discussão realizada nas linhas acima, que vislumbramos a efervescência de uma produção literária indígena contemporânea no Brasil. Se o fenômeno é novo, é recente, as lutas que enfrentam esses sujeitos são “velhas”. A luta por seus territórios continua sendo a “mãe de todas as lutas”, segundo Joênia Wapichana.

A proposta manteve-se em discutir tanto a literatura indígena contemporânea brasileira como o pensamento Chixi apresentado por Cusicanqui (2015), como exemplos de alguns dos movimentos de resistência epistêmica e de desobediência canônica florescentes nesse lado de cá do Atlântico. Apresentamos apenas alguns dos tons de resistência que o protagonismo indígena tem pintado, ou melhor, tem escrito.

## Referências

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo**. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Tradução de Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4. ed. 7ª reim. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARDOSO, Ludimila Stival. **De Caliban a Próspero: a sociedade brasileira e política externa da República (1889 – 1945)**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: ensayos**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. p.133-168.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Traduzido do francês por Richard Philcox. Nova York: Grove Press, 2008.

FERRARI-NUNES, Rodrigo. **Indigeneity and consciousness in Brazil: Analyzing Sousa (1587) and Mendes Jr (1912)**. Critique of Anthropology, v. 31, n. 3, p.185–209, 2011.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

KAYAPÓ, Edson. A literatura indígena e o reencantamento dos corações. In: **LEETRA Indígena**, v. 2, n. 2, 2012 - São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA indígena – revista do laboratório de linguagens leetra – universidade federal de são Carlos. Volume 02 n 2 – 2013. Antologia dos Morõgetás: Olhares indígenas. p. 29-33 Disponível em: [https://issuu.com/grupo.leetra/docs/leetra\\_vol2](https://issuu.com/grupo.leetra/docs/leetra_vol2). Acesso em: 27 dez. 2016.

LIMA, Sélvia Carneiro de. **Escritores indígenas e produção literária no Brasil: sujeitos em movimento**. Tese (Doutorado em Geografia) – IESA, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Against War. Views from the Underside of Modernity**. Durham, NC: Duke Press, 2008.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política**. Tradução de Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. 2008. Disponível em: [www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena](http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena). Acesso em: 08 jul. 2010a.

MUNDURUKU, Daniel. **A escrita e a autoria fortalecendo a identidade, s.d**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade> . Acesso em: 08 jul. 2010b.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global Editora, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: EDGARDO LANDER (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, Clacso, Buenos Aires – Argentina, set. 2005. p. 227-278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “**O fim das descobertas imperiais**”. In: Oliveira, Inês Barbosa and Sgarbi, Paulo (Eds.) *Redes culturais, diversidade e educação*. Rio de Janeiro: P&A, 2002.

SILVA, Simone Rezende da. **Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47– 62.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado**. Tabua Rasa, Bogotá, Colômbia, n. 9, jul./dez. 2008, p. 131-152.

WALSH, Catherine. Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejerer de lo pedagógicoy lo decolonial. In: **Pedagogías decoloniales Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo II. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017. p. 17- 45.

Submetido em 16 de julho de 2021.

Aceito em 19 de abril de 2021.

Publicado em 16 de julho de 2021.